الفلسفة والواقع

في

البيئة الإسلامية

أ.د. محمد عبد الستار نصار

أستاذ بكلية الشريعة — جامعة قطر

الفلسفة والواقع في البيئة الإسلامية

تمهيـــد :

سألت نفسي كثيراً ، كلما خطوت فى دراسة الأنماط الفكرية الفلسفية : هل كانت البيئة الإسلامية ذات الصبغة الدينية فى حاجة إلى فلسفة ؟ والذى أوحى إلى بهذه التساؤلات أنه يبدو للناظر أن المشكلات الرئيسية التى استلهمت فكر الفلاسفة والتى لا يزالون فيها على رؤى متباينة ، قد جاء الدين وحسمها ، بحيث لم يبق لسائل أن يسأل بعد ذلك .

وإذا لم يكن للدين إلا الدور الحاسم فى تحديد الإطار العام الذى يمكن للعقل أن يجول فيه ويصول – وهو عالم الشهادة – واختصاصه هو بعالم الغيب ، لكفاه هذا الدور ، وكأنه أراد أن يبرز للعقل أن مطامحه فى ما وراء عالم الحس لا يمكن أن تثمر يقيناً يطمئن إليه العقل أو يرضى به القلب .

غير أن المسألة لا يمكن أن تقف بالباحث عند هذا الجانب من القضية – قضية العلاقة بين العقل والدين ؛ لأن الواقع يرينا أن أنماط التفكير لدى المتدينين ليست سواء ، فمنهم من يقف عند حدود ظاهر النصوص لا يتجاوزها ، خشية أن يكون فى هذا التجاوز ما لا يكون مراداً لقائل النص ، ومنهم يتجاوز هذا الظاهر إلى معنى يقبله فى حدود ما تقره الضوابط اللغوية ، ومنهم من يتجاوز ذلك بكثير فيرى أن النصوص ليست إلا رموز التأويلات ولها معان كثيرة . ويرى أن فى هذا حيوية النص واستيعابه لكل الأفكار المتعلقة به.

هذا ما يتعلق بالجانب النظرى للقضية ، أما الجانب العلمى فقد أظهر أن العقلية الإسلامية قد أحدثت نوعاً من الانسجام التام بين مطالب الواقع العلمية والفكر الوارد ، بل لم تقف عند هذا الحد فقد أضافت وطورت وأبدعت . حتى ظهر من الرموز العلمية فى البيئة

الإسلامية شخصيات كبيرة لازالت الدراسات تدور حول مبدعاتها حتى العصور المتأخرة .

ذلك هو الإطار الممهد لما أريد أن أقول، وإذا كان واقع تراثنا يرينا أن الجانب النظرى من تفكير المسلمين ، ونعنى به الفلسفة التى استلهمت الفكر اليونانى بخاصة والفكر الفلسفى الوارد عامة ، يتضاءل من الناحية الإبداعية إذا قورن بالجانب العلمى من هذا التراث ، وأعنى به ما خلفته العقلية الإسلامية فى مجال الطب والفلك والكيمياء والفيزياء والرياضيات والموسيقى .... الخ . فهل يعنى هذا أن أحد جانبى الفكر الفلسفى لدى المسلمين – وهو الفكر النظرى – لم يكن مستجيباً للواقع بنفس القدر الذى أحدثه الجانب الآخر وهو الجانب العلمى ؟ هذا هو محور البحث .

ماذا نعنى بالواقع ؟ نعنى بالواقع هنا الوجود الخارجى المستقل عن الذات العارفة ، وما يحتاجه هذا الواقع ، بغية تطويره وترقيته من الجانبين الروحى والمادى بحيث لا يمكن عزل أحد الجانبين عن الآخر ، كما يصور منهج الإسلام الصحيح .

طبيعة البحـث :

يظهر مما سبق أن البحث سينظر فى : هل استجاب الفكر الفلسفى النظرى ، الذى شغل به فلاسفة الإسلام أنفسهم لواقع الأمة الإسلامية ؟ وفى نفس الوقت إلى أى مدى كانت استجابة الفكر العلمى لواقع تلك الأمة . وإذا كان من المعلوم أن بعض فلاسفة الإسلام قد جمعوا فى تفلسفهم بين الجانبين معاً ، فإننا سنرى إلى أى مدى كان الفيلسوف الواحد منهم مبدعاً فى جانب وأقل إبداعاً فى الجانب الآخر .

خطـوات البحـث :

١ – الاتجاه النظرى للتفلسف عند المسلمين .

أ – التفلسف لذاته .

ب – التفلسف الموفق بين العقل والوحى .

ج – مظاهر الإخفاق أو النجاح فى هذا الفرع .

٢ – الفكر العلمى الإبداعى لدى المسلمين .

أ – مطالب الواقع .

ب – أسباب نفسية .

ج – أسباب حضارية .

٣ – مظاهر الإبداع فى هذا النوع .

٤ – تقويم عـــام .

التفلسف لذاته :

لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الإنسان كائن متفلسف ، نعنى بذلك أنه – وهو موصوف بالعقل – لا يمكن أن يمر على مسألة تستوقف نظره إلا ولابد أن يقف عندها ، ومحاولة تصوره لحلول المشاكل ، هى فلسفة على نحو ما . والأمم كالأفراد لها فلسفاتها ورؤاها للمشاكل التى تصادفها . ولا يمكن أن نتصور أمة فيها مجموعة من أصحاب العقول السليمة إلا ولابد أن يكون لهم تفكيرهم فى المسائل التى تعرض لهم ، فكرية كانت أو عملية . ومن ثم لا نحفل كثيراً بالأحكام التى توجه بها أصحابها إلى الأمة الإسلامية ، حين رموها بالسذاجة فى التفكير والبساطة فى النظر ، بعد أن تبين أن هذه الأحكام لا دليل عليها ، وأن التعصب والتجنى كان وراءها .

وفى تقديرى أن الأمة الإسلامية لو لم يصادف مفكروها أمامهم فكراً وارداً لكان لهم فكرهم المستقل المنبعث من البيئة والواقع ، بل إن تاريخ الإسلام يرينا أنهم فكروا ونظروا وأنتجوا فكراً يتلاءم مع واقعهم ، قبل اتصالهم بالفكر الوارد ، بغض النظر عن نوعية هذا الفكر وطبيعته ، فالعلوم الإسلامية التى نشأت فى عصر مبكر ، والتى اتسمت بالأصالة والعمق ، وامتازت أيضاً بخلوها من مظاهر أى فكر دخيل كعلوم اللغة والفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن ، أقول كل هذه العلوم تكشف عن عقلية فاهمة هضمت ما أمامها واستوعبته ونظمت قواعد هذه العلوم فى شكل منهجى علمى . وقد تطورت فى مراحل لاحقة بفعل العامل الحضارى وتقدم الزمن والاحتكاك بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم الأخرى .

ولنا أن نشير فى هذا الصدد إلى علمين معروفين فى تراثنا الإسلامى نشأ فى عصر متقدم جدا ، ونعنى بهما ، علم الحديث وأصوله ، وعلم أصول الفقه . لقد ظهرت فى ثنايا هذين العلمين بشكلهما الأول إرهاصات المنهج العلمى بالمعنى الصحيح . ومن المعلوم أن وجود منهج دقيق للبحث ، إنما يعنى أن الأمة التى تتعامل بمنهج كهذا ، تكون ذات عقلية منظمة ، يمكن أن تبدع أكثر وأكثر كلما تقدم بها الزمن ، ولو قدر لها أن تطلع على ثقافة غيرها ، فإنها تفيد منها بالقدر الذى يتلاءم مع بيئتها وواقعها ، وليس فى هذا عيب على الإطلاق ، بل إن العيب فى انغلاق الأمة على نفسها ، وعدم تفاعلها مع غيرها من الأمم الأخرى ذات

النتاج العلمى ، الصالح لرقيها ونهضتها ، والمطلوب هنا أن تظل الأمة مرتبطة بواقعها وجذورها ، ولا تنسلخ من عوامل بقاء ذاتيتها على نقائها وصفاتها .

لقد مثل الإمام الشافعى بحق – الدور الرائد لوضع قواعد التفكير لدى المسلمين ، فى تشييده لعلم أصول الفقه ، حتى قيل فيه إنه بالنسبة للفكر الإسلامى مثل أرسطو بالنسبة للفكر اليونانى [1] ولم يكن وحده فى الميدان ، بل سبقه وزامنه وأتى بعده الكثير من المفكرين الإسلاميين ، الذين يعدون بكل تجرد وموضوعية علامات بارزة فى إطار الحضارة الإسلامية مثلوا أمتهم وواقعهم أصدق تمثيل [2] .

وإذا كان علم أصول الفقه من الناحية الفنية يعنى بوضع القواعد الكلية وتحديد الإطار العام الذى يساعد على استنباط الأحكام من أدلتها وهذا فى حد ذاته أمر نظرى – فإن النظرة البعيدة ترينا أن الثمرة العلمية الواقعية لهذا العلم لا تخطئها الرؤية الثاقبة ، ذلك لأن الأحكام الشرعية إنما ترتبط بالواقع وهو مجالها ومظهر وجودها ، والدين فى شموله إنما يمثل مجموعة من الضوابط والقواعد التى تنتظم الحياة فى كل جوانبها ومرافقها ، وتعتبر أصوله بمثابة المحاور التى يدور حولها عمل العقل المنفعل بالوحى ، والهدف الأسمى للدين إيجاد الانسجام والالتئام فى واقع المجتمع ، وهو ما يعبر عنه بالسعادة الدنيوية ، ومتى كان المجتمع كذلك ظفر أيضاً بالسعادة الأخروية .

ولهذا العلم – علم أصول الفقه – ارتباط وثيق بأظهر العلوم الإسلامية الأخرى ، وبخاصة علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة ، وفى نسيجه المتلاحم من هذه العلوم يبين لنا إلى أى مدى تتجه العلوم الإسلامية النظرية إلى الحياة الواقعية لتضبط حركتها وفق منهج الحق تبارك وتعالى . هى إذاً نظرية ذات أهداف علمية واقعية ، تستجيب لحركة المجتمع ، حتى يظل موصولاً بالله رب العالمين .

التفلسف الموفق بين العقل والوحى :

وجدت العقلية الإسلامية نفسها أمام أنماط جديدة من الفكر ، بعد أن ترجمت هذه الأنماط إلى نطاق اللغة العربية ، وانبهر بعض المفكرين – وبخاصة أصحاب الاتجاه المشائى فى الإسلام – بهذا الفكر ، واعتقدوا أنه النموذج الأعلى لنتاج العقل البشرى ، لما له من دقة فى التنظيم والاستيعاب ، ولما يحتوى عليه من تحليلات وتصورات للمشاكل على نمط جديد ، وهو فى نفس الوقت له صلة بالدين ، تبدو متفقة معه فى بعض الأحيان ومختلفة معه فى

أحيان كثيرة . ولما كان الإسلام هو العقيدة المشتركة لهؤلاء الفلاسفة ، فإنهم اعتقدوا أنهم مضطرون لرفع التناقض المادى بين الدين والفلسفة ، وكان محور تفلسفهم – غالباً – هو هذا الإطار ، وهنا يمكن أن نقول : هل كان عمل هؤلاء الفلاسفة فى هذه القضية أمراً لازماً ؟ وإذا كان كذلك فهل نجح هؤلاء فيما راموه من إيجاد انسجام بين عناصر الفكر وعناصر الدين ؟ إن الإجابة على هذين السؤالين تحدد واقعية التفكير المشائى لدى المسلمين أو عدم واقعيته ، وبالتالى تبين ما إذا كان هذا النوع من التفلسف استجابة ذاتية تعبر فقط عن مطامح أصحابها الفكرية أو أن ذلك كان استجابة لواقع الأمة ، بعد أن أصبح الإسلام هو إطارها الفكرى العام .

يعلم دارس الفكر الفلسفى الإسلامى فى جانبه المشائى أن خير من يمثل هذا الفكر فى مشرق الأمة الإسلامية هما الفيلسوفان الكبيران: الفارابى وابن سينا ، وفى مغرب الأمة الإسلامية ، ابن باجة – ابن طفيل – ابن رشد ، مع التفاوت فى درجة هذا التمثيل . ولا نستطيع فى هذا البحث أن نأتى على كل المحاولات التى أبرزت تفلسفهم فى نطاق مهمتهم التى رسموها لأنفسهم ، وهى التوفيق بين الدين من جانب والفلسفة من جانب آخر ، بل سنختار بعضهم كممثلين لهذا الإتجاه فى بعض القضايا ، لنصل إلى النتيجة التى ننتظرها . وسيكون الفارابى وابن سينا الممثلين لهذا الإتجاه .

نماذج من القضايا التى شغلوا أنفسهم بها :

هذه القضايا هى :

(أ) العلاقة بين الله والعالم .
(ب) الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة .
(جـ) طبيعة الإنسان وماهيته .
(د) مصير الإنسان .

سنتناول موقف الفارابى من القضيتين الأوليين ، وابن سينا من القضيتين الأخريين ، لينكشف لنا من خلال هذا التناول الموقف العام للفكر الفلسفى الإسلامى فى صورته النظرية المشائية ومدى بعده أو قربه من واقع الأمة وروحها وثقافتها ، التى تنطلق من مصدرى الإسلام : القرآن والسنة ، فى صورة لا ترى عليها مسحة الفكر الدخيل .

العلاقة بين الله والعالم :

الفارابى من القائلين بثنائية الوجود : الوجود الواجب « الله » والوجود الممكن « العالم »

وهذه الثنائية فى طبيعة الوجود أمر حتمى ، لازم لضروريات العقل ، إذ لا يتصور للوجود حدا ثالثاً ، كما لا يتصوره واجباً كله أو ممكناً كله ؛ لأن الواقع – أيضاً – يحتم ذلك . وليس لنا أن نقف عند الأمور الظاهرة لنقول إن الفارابى هنا استخدم مصطلحى واجب الوجود وممكن الوجود وهما ليسا من نتائج الثقافة والبيئة الإسلامية ، كبديل للفظى « الله » و « الكون » الإسلاميين ، ذلك لأنه لا مشاحة فى الاصطلاح ، فالمعانى هى المقصودة أولاً وليست الألفاظ . وإنما الذى يعنينا هنا هو العلاقة الزمانية بينهما .

إن الإسلام يقرر صراحة « توحد » الحق تبارك وتعالى فى الأزل ، كتوحده فى ما لا يزال وفى الأبد ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾[٣] وآيات الخلق التى تبين ارتباط هذه العملية بالزمان كثيرة فى القرآن الكريم وفى السنة المطهرة ، قال تعالى : ﴿ **هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ......** ﴾[٤] ، ﴿**قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم** ﴾[٥] . وفى الحديث الذى رواه « البخارى » وغيره من الثقات عن عمران بن حصين قال : قال أهل اليمن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، جئناك لنتفقه فى الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر ، قال : كان الله ولم يكن شىء « معه » ، وفى رواية « غيره » وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء وخلق السموات والأرض[٦] .

وإذا حللنا هذه النصوص نجدها توحى بالخلق المباشر من العدم المحض ، وليس لأحد أن يقول بخلاف هذا ، اللهم إلا أولئك الذين أشربت نفوسهم حب ثقافة ذات تصورات بعيدة عن فكرة الخلق المباشر التى جاء بها الإسلام ، وليست هذه التصورات حجة أمام سلطان القدرة الإلهية المطلقة التى تهيمن على كل قوانين الوجود ؛ لأنها من نتاجها وآثارها .

ثم إن القول باستحالة الخلق المباشر من العدم المحض ، فوق كونه مظهراً من مظاهر عدم الإدراك لطبيعة الذات « الإلهية » فى صفتها الفاعلة المؤثرة على الوجه المطلق ، هو كذلك عمل من عمل الوهم كما تنبه إلى ذلك حجة الإسلام الغزالى ، فى معرض رده على القائلين بالقدم الزمانى للعالم[٧] .

هذه هى الصورة كما بينها الدين . والفارابى يرى أنها قابلة للتعديل والتأويل حتى ينسجم

الدين مع الفلسفة ، أورد فى ذلك كثيراً من النصوص فى كتابه «عيون المسائل». وغيره من الكتب الأخرى ، تفيد التساوق بين « واجب الوجود » كعلة وبين « ممكن الوجود » كمعلول من حيث الزمان ، يعنى بذلك : التلازم الضرورى فى الوجود بين الطرفين ، اطراداً – فى زعمه – للتلازم بين المعلول وعلته .

يرى الفارابى أن « الواجب » لذاته قديم قدماً ذاتياً وزمانياً معاً ، فأما القدم الذاتى فمعناه الاستغناء وعدم الاحتياج وأما القدم الزمانى فيعنى به : عدم أولية الوجود . وأما « الممكن » لذاته فقديم قدماً زمانياً فقط ، وأما من حيث الذات فهو « محدث » بمعنى أن وجوده ليس من ذاته بل من غيره ، وإذاً فهو طارىء على ذاته وأما من حيث الزمان فهو ملازم لعلته ، فلا تفاوت بينهما من هذه الناحية .

وفكرة « الحدوث » الذاتى و« القدم » الزمانى للعالم ، هى التى اعتقد الفارابى أنه بها يرفع التناقض البادى بين الدين والفلسفة ، فلم يقل بقدم المادة قدماً ذاتياً كما هو الشأن فى الفلسفات المادية عموماً ، وفى نفس الوقت لم يقل بالحدوث الزمانى للعالم حتى لا يترتب على هذا القول المحالات التالية :-

١ – تجدد إرادة .

٢ – تجدد قدرة .

٣ – تجدد غرض .

٤ – تجدد طبيعة .

ولما كانت هذه كلها مستحيلات فى حقه – تعالى –، فإن التنزيه يقتضى القول بالقدم الزمانى للعالم .

هذه هى صورة العلاقة بين « الله » و « العالم » كما يرى الفارابى . ونعتقد من جانبنا أنه قد أرضى فيها الفلسفة على حساب الدين ، ولا نقصد من ذلك أن الفكرة صحيحة فى ذاتها ، بل إن ما اعتقده محالات تترتب على القول بالحدوث الزمانى ، لا تخضع للنقد العلمى ، وهذا ما قال به الغزالى فى الرد عليه وعلى ابن سينا ، حيث قرر أن المحالات التى تصورها هذان الفيلسوفان عند القول بحدوث العالم حدوثاً زمنيا ، هى مجرد تحكم أو تصور للمسألة على غير وجهها الصحيح ، وإذاً فدعوى الضرورة فى تصورهم هذا ليست صحيحة . يقول الغزالى فى ذلك : « بم تنكرون على من يقول إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، فإن اعترض على هذا بأن العلة الموجبة تقتضى

وجود معلولها معها ، فكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل كذلك وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظراً ألبته ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتأخره محال كاستحالة وجود الموجب بلا موجب .

ثم يقرر الغزالى أن استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء بعد أن لم يكن حادثاً أما أن تكون معروفة بضرورة العقل ، وأما أن تكون قضية نظرية ، فإن كانت الأولى فلِمَ لم تجمع عليها كل العقول ، وإن كانت الثانية فأين الحد الأوسط الذى يربط بين طرفى الدعوى[٨] .

ثم يواصل الغزالى رده لفكرة الترابط العلمى بين الله والعالم فيقول : « استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب فإن استندت الحوادث إلى حوادث مثلها ، فهذا محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع .. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذاً على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم[٩] .

وينتهى من هذا الموقف إلى بيان أنه لو سلمنا بأن الله « علة » والعالم « معلول » فليس يعنى ذلك أن الله علة طبيعية ، يصدر عنها معلولها بالطبع الذى لا يختلف ، بل الله علة « مختارة » ولما كان كذلك فمن حقه أن يفعل أى وقت يشاء ، وأعتقد أن الغزالى هنا كان معبراً عن واقع يتغلغل فيه صوت الحق تبارك ﴿ **وربك يخلق ما يشاء ويختار** .... ﴾ ﴿ **فعال لما يريد** ﴾ . هنا تظهر الآيات أن فعل الحق سبحانه تابع لإرادته ومشيئته ، ومن أخص خصائص الإرادة الترجيح والاختيار بين البدائل الممكنة .

إن الفارابى فى هذا المقام لم يكن متسقاً مع بيئته ، ولم يكن منسجماً مع تراثه بل كان للفكر الوارد سلطان على نفسه ، ولم تكن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة هنا إلا نوعاً من إخضاع الدين لعناصر الفكر الفلسفى ، وهى فى نفس الوقت لم تكن ناضجة من الناحية العقلية ، فما ظنه براهين تعضد موقفه حين قرر قدم العالم على الصورة التى ذكرناها ، لم تكن إلا أوهاماً أو تحكمات كما قرر حجة الإسلام .

ويتصل بهذه المسألة قضية أخرى هى : كيف صدر العالم عن الله ؟ إن حل الفلسفة

هذه المسألة كان من السذاجة بمكان ، ظهر فيها ضحالة الفكر الفلسفى الوارد ، وبخاصة لدى الأفلاطونية المحدثة ، كما بان منها أن العقلية الإسلامية المشائية لم تعط لنفسها فى كثير من المواقف الفكرية حق الانتقاء والاختيار مع ما يتلاءم مع واقع البيئة الإسلامية . لقد عبر عن هذه المسألة بنظرية الصدور أو الفيض .

إنه يقرر أن الله سبحانه وتعالى لديه منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ، وقد فاض عنه — منذ الأزل أيضاً — مثاله المسمى « الوجود الثانى » أو العقل الأول . وتأتى بعد ذلك عقول الأفلاك الثمانية ، التى تصدر عنها الأجرام السماوية وهى التى تسمى فى الدين « بعالم الملأ الأعلى » وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال المسمى فى الدين « روح القدس » ثم تأتى النفس فى المرتبة الرابعة ، ثم صور الكائنات فى المرتبة الخامسة ، ثم تأتى المادة فى المرتبة السادسة .

وإذا أردنا أن نستبين رأى الفارابى فى المقابلات الدينية لنظرية الفيض هذه حتى يمكننا أن نبحث عن نقاط الالتقاء بين التصورين « الدينى » و« الفلسفى » للقضية التى معنا ، فإننا نلاحظ أنه يقرر أن هناك عوالم ثلاثة فى نظر الدين « عالم الربوبية » و « عالم الأمر » و « عالم الخلق » فالعالم الأول ليس فيه إلا الواحد المطلق ، « الله » ومن ملاحظة هذا الواحد لذاته تصدر قدرته ، وعنها ينشأ علمه ، ومن مجموع الثلاثة : الواحد والقدرة والعلم يتكون عالم الربوبية . أما عالم الأمر فيلى عالم الربوبية . وهو متكثر فى ذاته ، وهو متصل بطرفين أحدهما أعلى ، وهو عالم الربوبية والآخر أدنى وهو عالم «الخلق» ووظيفة عالم الأمر نقل أثر «الواحد» إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها ، يقول الفارابى فى ذلك : «لا تظن أن القلم آلة جمادية ، واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح ، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة ، التى فى السموات ، ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر فى الوجود»[١٠].

يظهر من هذا التحليل أن الفارابى يحاول جاهداً تفسير انبثاق العالم المتكثر عن الله الواحد على نمط يقربه جدا من الفكر الوارد وبخاصة الفكر الأفلاطونى المحدث ، وإذا كان قد مزج فى تصويره هذا بين المصطلحات الدينية والمصطلحات الفلسفية ، فإنه ظل مخلصاً للفكر الفلسفى ، لأن الدين يقول بالخلق المباشر ، كما سبق أن بينا ، والفلسفة تتوقف فى قضية

صدور الكثير عن الواحد ، وليس هناك إشكال على الإطلاق فى أن يصدر الكثير عن الواحد كما قرر الدين ؛ لأن القدرة الإلهية من خصائصها التأثير فى الممكنات إيجاداً أو إعداماً حسب ما تقتضيه الإرادة التى وظيفتها التخصيص والتكييف . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾[1] .

ومن الباحثين القدامى والمحدثين من يرى أن الفارابى بتصويره لنظرية الفيض هذه ، وبرسمه لعالم المتوسطات بين الأول والعالم المتكثر ، قد مال كثيراً إلى التفسير الحرانى للمسألة ، ذلك التفسير الذى يخضع العالم الأرضى لعالم الأفلاك والكواكب ، فقد قرر هذا : المفكر الإسلامى المعروف ابن تيمية[١٢] فى كثير من كتاباته عن فلاسفة الإسلام ، كما قال بنفس الحكم من المحدثين الدكتور جبور عبد النور والدكتور محمد البهى[١٣] .

وإذا كان الأمر هكذا فيكون الفارابى قد بعد عن واقع الأمة مرتين ، أولاهما عندما استشعر نفس الإشكال الذى استشعرته الأفلاطونية المحدثة فى العلاقة بين الله « الواحد » والعالم « الكثير »[١٤] وثانيهما عندما ارتضى الحل الصابئى لذلك ، وهو الذى قرر أن عالم الأفلاك والكواكب هو المؤثر فى العالم الأرضى .

ومع تسليمنا بأثر الفكرين الأفلاطونى المحدث والصابئى على الفارابى فى هذا المقام ، فليس لنا أن ننساق وراء منطق أولئك الذين يبدو من كلامهم ربط الرجل بالفكر الوثنى الصابئى ؛ ذلك لأن فكرة العقول لا يستريح إليها الدين الموحد ، ولكنها فى حقيقة الأمر كما يصورها الفارابى ، تنتهى بإسناد التأثير من خلق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير ، إلى الواحد وحدة مطلقة ؛ لأن الحق سبحانه هو الذى أعطى للمتوسطات أسباب تأثيرها فيما تؤثر فيه[١٥] . وهذا ما نرتاح إليه تماماً ، وإذاً فالجهد الذى بذله الفارابى فى تصوير المسألة ، كان يرجع أساساً إلى محاولة إيجاد أرض مشتركة بين الفكر البشرى والحل الدينى لقضية العلاقة بين الواحد والكثير ، على صورة ترضى العقل والدين معاً . وإذا كنا قد لاحظنا أن التمثل كان واضحاً فى تصوير الفكر البشرى لها ، مقابلاً بالصورة التى بينها الدين ، فقد كان من المتوقع من مفكر مسلم كالفارابى أن يؤسس النظرية على ما لا يخالف الدين ولو فى الشكل ولكن يبدو أن انبهار بعض العقول بالفكر الوارد قد غشى على فكرهم وأبعدهم كثيراً عن منهج القرآن فى تناول القضايا ، ذلك المنهج السهل المتسق مع حقائق الفطرة ، كما يقول المرحوم الدكتور محمد إقبال[١٦] .

الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة :

أثار الفكر المنحرف الذى مثله كل من ابن الراوندى والرازى الطبيب ومن شايعهما شكوكاً فى حقيقة النبوة ، تقرر أن مجىء الأنبياء كان عبثاً ؛ لأن الناس بسبب مجيئهم انقسموا إلى شيع وأحزاب ، ومن الناحية الأخرى فإن العقل كاف فى إدراك المنهج الذى يغنيه عن مدد السماء ، وقد صور القاضى صاعد الموقف الفكرى لمحمد بن زكريا الرازى قائلاً : « تقلد آراء سخيفة ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ، ولا هدى بسبيلهم ، وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان ، ويطعن على النبوة »[١٧] كما ألف ابن الراوندى « مخاريق الأنبياء » . وقد أبلى المفكر الشيعى أبو حاتم الرازى بلاء حسناً فى الرد على الطاعنين على النبوة فى كتابه « أعلام النبوة »[١٨] كما ظهرت كتابات لبعض مفكرى المعتزلة وأهل السنة تقيم النبوة على أسس من الأدلة النظرية ، لعل أظهرها كتاب تثبيت دلائل النبوة للبيهقى ، وكتاب « الشفا » للقاضى عياض .

ومما لا شك فيه أن الآراء الهدامة سريعة العدوى ، ينفعل بها أصحاب النفوس الضعيفة والعقول السقيمة ، ولو لم تشكل هذه الآراء تياراً خطيراً على الدين ، لما رأينا هذه الكتابات المتعددة التى أشرنا إلى بعضها .

غير أن تأسس النبوة على قواعد نفسية وفلسفية ، لم تظهر قبل كتابات الفارابى ، وهى مهمة وجد نفسه أهلاً لها ، وجديراً بتدعيمها ، وهذا الاندفاع إلى تلك الساحة يرينا مدى الاهتمام الفكرى والنفسى للفيلسوف بمسألة تشكل أصل الدين وأساسه ، ذلك لأن تفويض النبوة إنما يعنى أيضاً الإطاحة بالأديان من أساسها ؛ لأنها تمثل مهمة الوساطة بين « مرسل » هو الله و« مرسل إليهم » هو من يظهر فيهم الرسول ، ولا يمكن أن يتصور العقل اتصال السماء بالأرض إلا عن هذا السبيل . وقضية كفاية العقل فى أن يرسم للإنسان منهج حياته ، قضية مرفوضة ؛ لأن العقل الذى يقررها هو نفسه قاصر وعاجز ، فكيف يدعى لنفسه الكمال والاستغناء .

لم يجد الفارابى سبيلاً للرد على هذا التيار إلا أن يؤسس القضية على قواعد نفسية فلسفية ، فاهتدى إلى نظرية اعتقد أنها صحيحة ، تقوم على القول بأن القوة المتخيلة فى الإنسان ، متى كانت صحيحة ، وكانت المحسوسات الواردة من الخارج غير مستولية عليها ، استيلاء يستغرقها ، ولم تخضع هذه المتخيلة للقوة الناطقة ، فإنها يمكن أن تطلع على ما فى العقل الفعال من علوم ومعارف ، ويكون لديها اقتدار على التنبؤ بالمستقبل ، وكلما كانت هذه

القوة أقوى وأشد ، كان اطلاعها وإنباؤها أكثر وأعم ، حتى إذا انتهت إلى درج من الكمال ، كان لها نبوءة بالأشياء الإلهية . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال ، أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ... فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التى يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة(٩) .

والناظر المدقق فيما أورده الفارابى من نصوص يصور بها قضية النبوة يعجب لأمرين واضحين ، أحدهما : تأسس عملية التنبؤ على نصاعة القوة المتخيلة وانعتاقها من تأثير القوة الناطقة ، وثانيهما : ما يفهم من لازم كلامه أن القوة الناطقة هنا أقل إدراكاً لعملية الاطلاع على ما فى العقل الفعال من القوة المتخيلة ، وهذا ما يتوقف فيه العقل .

ونعتقد من جانب آخر أن تصوير المسألة على هذا الشكل يفتح باب الادعاء على مصراعيه لكل من تطاوعه نفسه الضعيفة . وهذا وذاك مما لا يقره الدين ، ذلك لأن المسألة من أولها إنما هى اصطفاء واختيار من الله سبحانه ، والله يعلم حيث يجعل رسالته . وهو يصنع رسله على عينه وفى هذا إغلاق لباب التنبؤ الكاذب مرة أخرى لم يكن الفارابى هنا – على الرغم من شرف مقصده – معبراً عن واقع يدين بأن النبوة اختيار مطلق من الله سبحانه بمقاييس ترجع إلى ذاته ، ويصدق الواقع لكل نبى أن مجيئه كان على صورة لا يمكن تجاوزها ، مما يتأكد معه أنها هبة من الله لمن يعلم أنه أهل لتحمل هذه التبعة العظمى .

طبيعة الإنسان وماهيته كما يصورها ابن سينا :

ألح ابن سينا كثيراً على النظرة الروحية للإنسان ، وهو بصدد دراسة النفس الإنسانية وقواها ، حتى يمكن أن يقال على حد تعبيره إن البدن ما هو إلا سجن للنفس . وأن عليها أن تفلت من اساره ، وتعرج إلى عالم القدس والتطهر ، إذا أرادت السلامة . وقد تنوعت البراهين التى ساقها فى هذا المقام ، فمنها مكا توجه به إلى إثبات وجودها وجوداً مفارقاً للبدن ، ومنها ما ساقه لإثبات روحيتها وعدم ماديتها ، ومنها ما أتى به للدلالة على خلودها ، ودراسة ابن سينا للنفس تعتبر بحق أوسع الدراسات التى ظهرت فى نطاق الفكر الإسلامى ، وقد كانت ملهمة لكثير من الدراسات التى أتت بعده ، سواء منها ما كان فى الشرق أم فى الغرب ، وقد تأثر ابن سينا بالمدارس الفكرية قبله وأخذ منها ما يراه أهلاً للاقتباس ، وركب من العناصر التى أخذها نظريته فى النفس . ومن المفكرين الذين أخذ عنهم ، أفلاطون – أرسطو – أفلوطين – بعض المذاهب الشرقية الدينية .

وإطالة ابن سينا النفس فى إثبات روحانية النفس وخلودها يدل من غير شك على أن الرجل ينظر إلى الإنسان وماهيته نظرة روحية ، وحسبنا أن نقف عند الأدلة التى قدمها فى هذا السبيل وهى :-

١ - النفس تدرك المعقولات ،وليس هذا من خواص البدن ؛ لأن الصورة المعقولة إذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شىء مما أشبه هذا المعنى ، وهذا يدل على أن الذات القابلة للمعقولات لا يمكن أن تكون جسماً .

٢ - أن النفس تدرك الكليات ، وتدرك ذاتها دون آلة . أما الحس فإنه لا يدرك ذاته ، بل يحس شيئاً خارجاً عنه .

٣ - أن استمرار العمل ، وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة توهن الآلات الجسدية وتضعفها، وربما تفسدها ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، وعند إدراك القوة لا يقوى على إدراك الضعيف .

٤ - أن أجزاء البدن تأخذ فى الضعف بعد منتهى النشوء ، وذلك دون الأربعين أو عندها ، والنفس إنما تقوى بعد ذلك فى أكثر الأمر[٢٠].

هذه هى الأدلة التى ساقها ابن سينا على روحانية النفس ، ونحن لا نناقشه فى ذلك فالقضية محل اتفاق بين كل المؤمنين ، غير أن الذى يستوقف الباحث ، الذى ينظر إلى الأمور من واقع ثقافة الأمة وما جاء به وشعورها ، وهو القرآن الكريم ، يلاحظ أن الرجل هنا كان واقعاً تحت تأثير الفكر الفلسفى أكثر من تأثره بالروح العامة للقرآن ؛ لأن هذا الكتاب يقرر ثنائية الإنسان ، وينظر إليه من خلال تركيبه فى صورته الأولى كما جاء فى قوله تعالى : **﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ﴾**[٢١].

ودعوة الإسلام إلى الحفاظ على البدن بتحريم تناول الخبيث ، والدعوة إلى تناول الطيب وتوجيهه إلى الانضباط فى الأكل والشرب وعدم الإسراف فيهما ، وطلبه أن يعنى المسلم ببدنه ، بالرياضة والراحة وعدم الإرهاق ، كل هذه تظهر لنا أن الإسلام ينظر إلى الإنسان تلك النظرة الثنائية المتعادلة ، فإذا أضفنا إلى ذلك تحريم الإسلام للرهبانية وتعذيب الجسد ، والدعوة إلى أن يكون المسلم قويا فى جسمه كقوته فى روحه وشخصيته ، لتبين لنا إلى أى حد تتأكد النظرة الصحيحة للإنسان من منظور الإسلام ، بل يمكن أن يقال على سبيل

الإجمال: إن كليات الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة إنما اتخذت من الإنسان بهذا المعنى محوراً يشكل الإطار العام الذى يعنى به فى عقله ونفسه وبدنه وعرضه وماله وحياته، وآيات التكريم التى وردت فى القرآن الكريم متوجهة إلى الإنسان، فى مثل قوله تعالى[٢٥]: ﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[٢٢] إنما تعنى تكريمه ككيان عام، وآيات القصاص التى تمثل جانباً من القانون الجنائى فى الإسلام، والتى تتناول الأحكام فيها بدن الإنسان أو بعض أعضائه إنما تؤكد هذا المعنى، وعناية الإسلام ببدن الإنسان بعد أن تجاوزه الروح إنما يؤكد هذا أيضاً.

وليس لقائل أن يقول إذا كان الإسلام يقر الثنائية على هذا الشكل، فأين المفارقة بين نظرته هذه وبين نظرة ابن سينا بخاصة، والفلسفة الروحية عامة فى هذا المقام؟ والإجابة على هذا السؤال واضحة، ذلك لأن الفلاسفة يرون أن بدن الإنسان هو المثبط لانطلاق الروح، وكأنه ليس من خلق الله، مما يتبين معه أن الثنائية التى يقول بها هؤلاء، ومنهم ابن سينا ليست إلا ثنائية شكلية؛ لأن النفس أو الروح هى الإنسان على الحقيقة فى نظرهم.

وهناك نصوص لابن سينا تربطه إلى حد بعيد بأصحاب الفلسفة الطبيعية فى هذا المقام، إذ يرى أن جسم الإنسان إنما ينشأ من امتزاج العناصر الأربعة، يقول فى ذلك: «إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية .... وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، نشأ عنها بسبب القوة الفلكية نبات، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية .... حتى إذا أمعن فى الاعتدال قبل النفس الإنسانية»[٢٣]. ويظهر أثر النظرة غير المتعادلة إلى الثنائية الإنسانية كما يرى ابن سينا ومن معه فى موضوع له خطره ونعنى به: كيفية البعث، وهذا ما سنبينه الآن.

مصـــير الإنســـان:

ابن سينا من القائلين بالخلود، وهو قاصر على الروح وحدها فى دار الجزاء، وهذا الموقف منه نتيجة طبيعية لنظرته إلى طبيعة الإنسان على الصورة التى سبقت، وقد غلب الروح الفلسفية على الروح الدينية، ما يتأكد معه أنه لم يكن معبراً عن واقع متدين، يؤمن بحقيقة ما جاء به الشرع فى هذا المقام، وهو البعث الثنائى للإنسان الروحى والمادى معاً، وكذا الجزاء.

وقد بين القرآن ، كما أظهرت السنة المطهرة حقيقة البعث وماهيته ، وحقيقة الجزاء وماهيته ، وهو بنفس الثنائية المتعادلة بالنظر إلى طبيعة الإنسان ، فى نصوص ظاهرة الدلالة على معانيها ، ففى القرآن نرى مثل قوله تعالى : ﴿ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ﴾[٣] . وشهادة الأعضاء عند الحساب تعنى أن البعث واقع على الروح والجسد معاً ، وفى الحديث الصحيح « تحشرون يوم القيامة حفاة عراة غرلا ..... » .

وأما ابن سينا فيزعم أن نصوص الشرع الواردة فى هذا المقام قد ترضى رغبات العوام أما الحكماء فغايتهم من البعث والجزاء ، إنما هو المعنى الروحى فقط . يقول فى ذلك : « يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالمقاييس التى للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن . والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذ السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إليها »[٤] . لاهتمامهم بالسعادة الروحية أكثر كما هو شأن الصوفية .

ولما كان تخريج القضية على هذا النحو يتعارض مع ظاهر الشرع فى تأكيد المعاد الجسمانى بأكثر من شاهد ودليل ، فإن القول بأن الحكماء لا يلتفتون إلى هذا النوع ، ويتأولون النصوص — وهى ظاهرة الدلالة لا تقبل التأويل — قد يوحى إلى المفكر المسلم ، الغيور على دينه ، بأن وراء هذا التأويل غرضاً لا يليق بذات الحق تبارك وتعالى ، كما لا يجوز فى حق رسوله عليه الصلاة والسلام ، وهو أن هذه النصوص الظاهرة ، إذا كان ظاهرها غير مراد وهو لازم موقف ابن سينا ومن معه — فإن مقتضى هذا أن تكون مجرد تصوير حسى لأمر معنوى ، وإثارة خيال المخاطبين بها ، حتى يمكنهم إدراك الأمر البعيد ، وأما فى الواقع المرتقب فلن يكون شىء من ذلك الظاهر ، وهذا ما لا يرضى به شرع الله ، كما لا يرضى به عقلاء هذه الأمة .

وإذا كان من المقرر بين المحققين أن المعمول عليه فى السمعيات هو ظاهر الشرع بعد أن تأكد بالبرهان وجود الله وضرورة النبوة ، فكيف يصح من حيث المنهج من مفكر مسلم كابن سينا أن يصول ويجول فى دائرة ، يستخدم فيها روح التفلسف فى الوقت الذى نرى النص الشرعى قد حسمها ؟ ثم إن ما ذهب إليه لا يثبت أيضاً أمام العقل الواعى . وأهم

ما يمكن أن يرد به عليه هنا هو أن دعواه بأن النصوص المتصلة بهذا الموضوع ، إنما هي أمثال فريدة ، على حد أفهام الخلق ، مثلها النصوص المتشابهة التي ينبغي أن تؤول ، أقول : هذه الدعوى غير صحيحة ؛ لأن المقايسة غير صحيحة ، إذ الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، والقرائن تؤيد ذلك ، كما دلت العقول على استحالة المكان والصورة الجارحة .. وأما ما جاء في وصف الجنة والنار وتفصيل أحوالهما ، فقد بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلم يبق إلا حمل الكلام على حقيقته .

وإذا كان ابن سينا قد نظر إلى القضية في ضوء النظرة العقلية القاصرة ، التي تستبعد إعادة الأجسام إلى الحياة الثانية بعد أن ترمى وتبلى ، فإن هذا منه يدل على عدم شعوره الكامل بالقدرة الإلهية ، وهذا موقف إن ظهر من مفكر طبيعي ينظر إلى الأمور من خلال القوانين التي تحكم المادة، فلن يكون مستساغاً من مفكر مسلم ، كان المفروض أن يوقن بأن قوانين المادة هي من صنع خالق المادة ، وهو يطوعها كيف يشاء ، وفي أي وقت يختار ويريد .

لقد نازع الغزالي ابن سينا في هذا المقام ، وبين أن ما ساقه من أدلة على نظريته إلى المعاد والجزاء ليست برهانية [٢٦] ، وانتهى من هذه المعركة بما أقره المتكلمون عموماً من أن مسألة المعاد والجزاء بالمعنى المزدوج أمر ممكن في ذاته ؛ لأنه لم يقم دليل على استحالته ، بعد أن تبين تهافت أدلة القائلين بالروحية فقط ، فإذا اقترن بالإمكان الذاتي النص الصريح ، الظاهر الدلالة ، فليس للعقل مدخل حينئذ لأن الأمر يكون خارجاً عن مجاله ، متجاوزاً لطبيعته .

تقـويـم :

هذه بعض المسائل التي تعرضت لها العقلية الإسلامية ، ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن هذا النوع من التفلسف لم يكن موفقاً دائماً ، فقد كان المفكر المسلم واقعاً تحت تأثيرين غير متعادلين ، أحدهما وارد ، وهو الفكر الفلسفي والآخر داخلي ، وهو حقائق الدين التي جاءت بها النصوص القطعية ، وفي تغليبه للروح الفلسفية على الروح الدينية تجاوز للواقع الذي اصطبغ بالدين ، ومحاولة لمزج الفكر الإسلامي بعناصر غير متكافئة ، ذات روح وصبغة لا تتفق مع البيئة الإسلامية .

إن المفكر الذي يعبر عن بيئته أصدق تعبير ، هو ذلك الذي يعمل في الإطار العام الذي اتخذته البيئة « أيديولوجية » لها ، ولما كان الإسلام هو أيديولوجية هذه الأمة ، بحقائقه

الظاهرة ، وبقضاياه التى جاء الشرع موضحاً لها ، فإن محاولة تجاوزه بإيثار نمط فكر لا يتفق معه إنما يعد خروجاً على الواقع والبيئة ، وتفلسف لا يرضى عقل الأمة وقلبها .

ولن ندعى أن تفلسف هؤلاء كان بهذه المثابة فى كل قضية تعرضوا لها ، فهناك كثير من المسائل الفلسفية التى نبغوا فيها ، مما لا صلة لها بالدين نفياً أو إثباتاً . وبخاصة فى المجال الرياضى والطبيعى وغيرهما مما سنكشف عنه فى الجزء التالى من البحث .

الفكر العلمى الإبداعى لدى المسلمين :

(١) مطالب الواقع الجديد :

انفتح المسلمون على الثقافات التى عاصرت ظهورهم كأمة ، واقتضى واقعهم أن يكون للفلسفة الطبيعية نصيب أوفى من ثقافتهم العامة ، قرأوا مؤلفات أوقليدس ، وبطليموس ، وبقراط وجالينوس . وبعض كتب أرسطو فى الجانب العلمى الطبيعى ، وأخرى ترجع إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ، والفيثاغورى المحدث ، وتعاليم الرواقين ، ويبدو أن إحساسهم العميق بضرورة تطوير الحياة العلمية بجانب الحياة الروحية التى تكفل الدين بترقيتها هو الذى دفعهم إلى ذلك ، بل لا نكاد نجد فارقاً فى إطار الحضارة الإسلامية بين ما يسمى ديناً وما يسمى علماً ، فالدين علم لديها والعلم دين كذلك . ولم يكن المسلمون محدودى الأفق ، يؤثرون الانغلاق على أنفسهم ، بل ترسخت فى وجدانهم قضية الإفادة التى بها ترق الحياة ، مهما كان مصدرها ، الحكمة ضالتهم ، والمقصود بها هنا كل مفيد للحياة . أنى وجدوها فهم أحق الناس بها[٢٧] ، وقد عبر عن هذا ما قاله المسعودى أنّ : «الواجب ألا يوضع إحسان محسن ، عدوًّا كان أو صديقاً ، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع»[٢٨] .

وما كان لأمة كالأمة الإسلامية أن تمنع نفسها عن طلب العلم النافع لترقية الحياة ، ودينها يأمر بإعمار الأرض واستغلال طاقاتها ، بل طاقات ما فوق الأرض ، هادفاً من وراء ذلك إلى تحقيق سيادة الإنسان على الكون ، حتى يستأهل معنى الخلافة عن الله رب العالمين .

وقد مزج الإسلام بين الجانب المادى للحياة والجانب الروحى فيها ، بحيث لا يمكن الفصل بينهما عند النظرة الثاقبة . فجميع عناصر الكون المادية ، يجعل منها الإسلام دلائل وشواهد على الخالق سبحانه وتعالى وعلى حكمته وحسن تدبيره وسعة قدرته ، وإذاً فالكون مجلى للإله وآفاقه الرحبة الفسيحة ، ميدان يستلفت الأنظار ، ويأخذ بالعقول ، حتى يتعمق الإيمان فى نفس المؤمن ، فإذا انضم إلى الآفاق الكونية ، ما أودع فى النفس من أسرار ، فإن إدراك عظمة الخالق من خلال هذين المجالين ، تؤكد الإيمان وتقويه ، وتبين أن الله هو

الحق ، وقد صدق الله العظيم حيث قال : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ﴾ (٢٩) .

إن تاريخ الإسلام يرينا أن المسلمين لم يقفوا بالبحث العلمى - بعد أن فهموا وهضموا علوم الأوائل فى الجانب العلمى - عندما تقتضيه حاجتهم العملية ، التى لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، يفيد فى تقسيم الفرائض وفى شئون التجارة إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات ، بل سارعوا يجمعون الحكمة من كل صوب (٣٠) متجاوزين المطالب المحدودة إلى الإيغال فى العلم بدرجة تجعلهم أهلاً لأن تكون أمتهم أمة حضارية .

ولم يكن المنهج الذى أقره الإسلام فى هذا الجانب ، إلا على مستوى يمكن أن يثمر معه البحث العلمى فى كل جنباته ، فقد جعل الإسلام للعقل مجالاً هو « عالم الشهادة » يستكشف فيه أسرار الخالق ، وعناصر هذا المنهج تتجلى فيما يلى :-

١ - إيثار التجربة على النظر فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا . (منهج عملى تجريبى) .
٢ - الدعوة إلى السير فى الأرض ، والاعتبار بما حدث للأمم السابقة (منهج تاريخى استردادى) .
٣ - قياس الأشباه والنظائر عند اتحاد العلة الجامعة بين المتماثلين (منهج قياس استدلالى) .
٤ - عدم الفصل بين عنصرى الحياة الدين والدنيا .
٥ - إبراز الحقائق فى مواجهة الخرافة والأسطورة .

وبهذا المنهج تصطبغ الحياة الإسلامية كلها بصبغة روحية ، وتغدو نمطاً فريداً تتوازن فيه أشواق الروح مع مطالب البدن ، على مستوى الفرد ، وعلى مستوى الأمة ، فتسود القيم العليا ، كبديل للقيم الهابطة التى يحدثها الفراغ الروحى ، حين يتناول العلم الحياة من جانب واحد ، هو الجانب المادى .

هذا هو الواقع الذى أحدثه الإسلام ، بهذه النظرة المتعادلة إلى الحياة ، وإذاً فترقية الحياة فى نظره إنما يكون بالعلم العملى المرتبط بالقيم الإيمانية الصادقة ، ومفهوم هذه النظرة أن العلم الذى لا ترقى به الحياة فى جانبها الروحى والمادى معاً ، هو علم قاصر وضرره أكثر من نفعه ، ولعل الواقع يصدق تلك النظرة ، بعد أن رأينا أن التقدم العلمى المعاصر ، الذى انزوى معه الجانب الروحى ، أصبح خطراً يهدد البشرية كلها .

وحتى نكون أكثر تحديداً فيما نحن بصدده ، نقول : إن العلم الصحيح الذى يتعامل

مع الحقائق الثابتة لم يكن مسئولاً عن النتيجة التى أصبح عليها إنسان اليوم ، وبخاصة فى بلاد الغرب . وإنما المسئول عن ذلك هم أولئك الذين يطوعون العلم ويسخرونه لخدمة أغراض لا تخدم العلم ، وهى فى نفس الوقت خطر على الدين ومن ثم خطر على الإنسان[31] .

والعلم إن لم تكتنفه شمائل   تعليه كان مطية الإخفاق

٢ – أسبــاب نفسيــة :

نعتقد أن ضرورة التلاؤم مع الواقع الجديد الذى صوره الإسلام للحياة الإسلامية فى مجالها الرحب ، الذى تتعانق فيه الروح مع المادة ، لم يكن إلا تعبيراً عن عوامل نفسية اعتملت بها نفوس المتدينين ، وقد تشوق المسلم إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة فى كتاب الخلق ، كما يقول « ديبور » وهذا أمر مرتبط بقضية الإيمان كما سبق أن أشرنا وهو أيضاً مسألة نفسية عقلية وجدانية . فكان تطلع المسلمين إلى اكتشاف أسرار الكون بالنبوغ فى العلم فريضة إيمانية بجانب كونه نزعة نفسية .

وحسب المسلم أن يكون هذا منطلقه فى طلب العلم ، وهنا تسقط كل العوامل التى تنحو بالبحث العلمى منحى غير صحيح من الهوى والغرض ، والتفسير غير الملائم لقضاياه والتطبيق المزيف لقوانينه .

٣ – أسبــاب حضاريــة :

ترجم المسلمون علوم الأوائل إلى اللغة العربية ، وكان الدافع الحضارى من بين الأسباب التى حملتهم على ذلك ، فقد تطلع بنو العباس – وهم الذين تم تحت سلطانهم ترجمة كتب الأولين – إلى أن يصلوا بالبلاد فى ظل حكمهم إلى نظام حضارى متقدم ، وقد كان لنشأة الفرس فى كنفهم الأثر الواضح فى ذلك ، والفرس أمة ذات حضارة عريقة . وقد هيأ الواقع الجديد للأمة ــ الذى اتسم بالحرية الفكرية ــ للعلم أن ينبت ويترعرع . وأفاد المسلمون من غيرهم فى هذا المجال وربطوا ما أفادوا منه بتطلعهم الحضارى ، وأضافوا وطوروا ، لإحساسهم بأنهم أصحاب رسالة من خصائصها أن تكون سباقة فى كل من مجالى المعرفة ، النظرية منها والعملية .

ومن الأسباب الظاهرة التى نهضت بالعلم التجريبى فى ظل الإسلام ، أن هذا الدين نفسه يحض عليه ، ويدعو إليه ، ويعطى للعلماء منزلة لا تدانيها منزلة غيرهم ، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فيجعل النبوغ فى العلم بمعناه العام طريقاً إلى زيادة خشية العالم لله

رب العالمين . فيقول القرآن فى ذلك : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور ﴾[٣٢] . والآيتان معاً جامعتان لكل أنواع العلم تقريباً ، ففى أولاهما حديث عن الماء وخواصه وأثره ، وهو محل دراسة لبعض العلوم الكيميائية والطبيعية ، ومصدره – وهو السماء – مجال لدراسة العلوم الفلكية ، وأثره فى الأرض والإنسان وسائر الكائنات الحية ، ساحة لعلم طبقات الأرض والزراعة ، وأجناس الإنسان والحيوان والنبات ، والحديث عن الجبال وما فيها من صخور متنوعة ، محل لكثير من العلوم المشتركة ، ثم يعقب على ذلك كله بأن العلماء الذين تخصصوا فى هذه العلوم ، هم أشد الناس خشية لله .

من هذا يظهر أن الإسلام نفسه يدعو إلى العلم الذى ترق به الحياة وتتحضر ، فى ظل قيم عليا أرساها الدين فى شكل أحكام شرعية ، لتأخذ حياة البشر طريقها نحو الترق فى سلم السعادة والظفر .

لم يكن انفعال أولى الأمر من بنى العباس بالدافع الحضارى كعامل حاسم فى الانفتاح على العلوم الكونية ، وما رأوه من تشجيع القرآن على العلم ، إلا تعبيراً عن واقع الأمة فى قطعها نحو أهدافها ، واستجابة لعوامل داخلية حركها الدين وزكاها وأمر بتنميتها وتطويرها .

إن عالمية الإسلام فى نطاقيه : الزمانى والمكانى تحتم أن يكون له دور بارز فى تطوير الحياة وترقيتها ، وإلا كان ديناً مغلقاً . من ثم كان انفتاح المسلمين على ثقافة غيرهم بمعناها الشامل ، بعد أن انفتحت أمام سلطان الإسلام الروحى الأمصار والديار ، أمراً يمت بأوثق الصلة إلى طبيعة الإسلام نفسه . وقد فقه المسلمون هذا المعنى ، فكانوا فى العلم العملى الذى يهدف إلى الحقائق العلمية المجردة . أنبغ منهم فى بعض النواحى النظرية ، التى جعلوها منظوراً ، وقعت من خلاله عقولهم على بعض قضايا الدين فكان مصيرهم ما بيناه فيما سبق .

وقبل أن أترك هذا المقام أنقل هنا نصاً أورده القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » يعبر أصدق تعبير عما نحن بصدده ، يقول : « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقراط وغيرهم من

الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعلمها »[٢] .

مظاهر النبوغ العلمي عند المسلمين :

لا أحب التوسع فى تقدير أمجاد الأسلاف ، حتى لا يستغرق ذلك طاقة الباحث النفسية فينسى هموم الحاضر ، والواقع الأليم الذى تحيا فيه أمتنا ، اللهم إلا بالقدر الذى يحيى فى النفس بوارق الأمل نحو انبعاث جديد ، تأخذ فيه الأمة بأسباب التحضر والرقى ، مستلهمة هذا الماضى المشرق ، فاتحة عقلها وفكرها على منجزات العصر ، فتكون بذلك موصولة بالماضى وفى نفس الوقت تعيش حاضرها بكل منجزاته ، تفيد من هذا وذاك ، بما لديها من مواهب وقدرات ، وهي والحمد لله كثيرة ومتنوعة .

وحديث الباحث عن منجزات الحضارة الإسلامية فى النطاق العملى الذى به ترقى الحياة ، يوم كانت الحضارة الإسلامية هى القائدة والسائدة ، لا يمكن أن يصب — ولو بالتركيز الشديد — فى ورقات من بحث مثل هذا ، لذا سأختار — نماذج تعبر عن الظاهرة العامة التى عبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية ، فى بعض المجالات وهى : الكيمياء — الرياضة — الطب .

أولاً : فى الكيميـــاء :

يكاد يتم إجماع المنصفين من المؤرخين على أن « جابر بن حيان » يعتبر بحق نابغة المسلمين فى « الكيمياء » وإذا كان الرجل قد استمد أصوله الفكرية من تراث اليونان ، إلا أنه بنى عليها ما شاءت له قدرته العلمية أن يبنى من علم جديد .

وأول ما يلاحظ فى منهج الرجل العلمى أنه تعرض لقضية لم يكن لها وجود ظاهر فى تراث السابقين تدل من غير شك على مدى انفعال المفكر بالبيئة التى ظهر فيها نبوغه وأعنى بها مصدر العلم ، أيكون هذا العلم فى فطرة الإنسان وطبعه ، ويستخرج منه عند تهيئة الأسباب المناسبة لاستخدامه ، ويكون التعلم هنا ضرباً من ضروب الكشف عما هو خبىء فى النفس ؟ أم يكون بالتلقين وحفز العقل إلى إدراك المعلوم ، ويكون للمعلم هنا الدور الأكبر فى خلق شخصية المتعلم ؟ أم أن العملية التعليمية مزاج منهما معاً ؟ إن الفرض الأخير هو الذى ارتضاه جابر بن حيان ، وكأنه بذلك أراد أن يخبرنا بأن مصدر التلقين والتعليم ينبغى أن يكون مرتبطاً برمز روحى ، حتى ولو كان البحث فى مجال الماديات ، فقد صرح بأن العلوم

تستفاد من توجيه النبى صلى الله عليه وسلم ،[٣٤] الذى يستمده من الوحى ، وإذاً فليس العلم عقلاً فقط ، ولكنه نقل ، ليس هو بالمبتكر الأصيل النسبة إلى العالم المكتشف ، بل هو تنزيل من السماء، وعلى هذا الضوء نفهم اسم « الكيمياء » ولماذا أطلق على الأبحاث التى قام بها جابر بن حيان ، فهى لفظة معربة عن اللغة العبرانية وأصل اللفظة «كيم يه» ومعناه أنه من الله[٣٥].

هل يستطيع باحث أن ينكر - حينئذٍ - أن ابن حيان كان معبراً عن الروح الدينية العامة التى تصطبغ بها الأمة ، وهو ينظر إلى علم الكيمياء الذى يتعامل مع ماديات وعناصر هذا الكون ليبحث فى كيفية تراكيبها ، والنسب بينها ؟ وأى فارق يمكن أن يكون بين منهج هذه طبيعته وآخر يركب من الشطط فيبحث فى المادة بعيداً عن علتها البعيدة ، ثم يزعم أن الكون تحركه قوانين المادة الذاتية لها ، فتصبح النظرة الإلحادية هى الأساس لهذا النوع من البحث ؟ الفارق واضح تماماً .

منهجه فى البحث :

يعبر عن منهج الرجل الذى يعنى أولاً بالتجربة المباشرة ، رافضاً السماع والقياس دون تجربة فى مجال لا تصح فيه إلا المعاينة والمشاهدة ، قوله « يجب أن تعلم أن ما نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحناه وجربناه فما صح أوردناه ، وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على قول هؤلاء[٣٦] .

إن الرجل هنا يعلق صدق النتائج العلمية على « التجارب » المباشرة . وما شغل به السابقون أنفسهم فى هذا المجال ، لابد من الاستيثاق منه ، بإجراء التجارب عليه مرة ثانية ، وهذه الطريقة وإن بدت غريبة ؛ لأن مؤداها عدم الثقة فى تجارب الآخرين ، إلا أنها تدل على شدة الحرص بحيث تكون النتائج العلمية التى تتولد عن التجربة فى موضع لا يرق إليه الشك .

ويتلخص منهج الرجل فى ثلاث خطوات رئيسية :-

الأولى : أن يستوحى من مشاهداته فرضا يفرضه ليفسر به الظاهرة المراد تفسيرها .

الثانية : أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية البحتة .

الثالثة : أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ، ليرى هل تصدق أو لا تصدق على مشاهداته الجديدة ، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمى ، يركن إلى صوابه فى التنبؤ

مما عساه أن يحدث فى الطبيعة عند توافر الظروف الملائمة[1] .

والناظر فى هذه المراحل يرى أن الرجل كأنما يتحدث بلغة منهج البحث التجريبى الذى يتعامل به العلماء اليوم ، مما يدل من غير شك على أنه كان بحق رائد البحث العلمى التجريبى الأول فى نطاق الحضارة الإسلامية .

وفى ثنايا المنهج التجريبى هذا ، يظهر المنهج الاستنباطى ؛ ذلك لأن التفسير المؤقت للظاهرة محل الدراسة – وهو الفرض العلمى – إنما يستنبط استنباطاً من بين عدة احتمالات أخرى تدخل دائرة التفسير ، يسترجع الباحث تجربتها مرة ثانية ويعزل منها ما لا يكون صالحاً للتفسير ، ويستبقى ما يكون صالحاً .

وتطرد النتائج التى تتمخض عن التجربة فى كل مادة غائبة على ثلاثة أوجه :–

١ – المجانسة بين ما جرب وما لم يجرب ، أى اتحاد المادة والظروف الملائمة .

٢ – جريان العادة ، وهو يعنى بذلك ما يترسخ فى ذهن الباحث من أن الظروف المتشابهة تنتج آثاراً متشابهة ، بحيث يصبح ذلك أمراً غير قابل للتخلف .

٣ – دلالة الآثار[4] .

أخلاقيات العلماء :

من أخطر القضايا فى البحث العلمى ، تجاوز الحقيقة العلمية ، والجرى وراء عوامل أخرى غير موضوعية ، من هوّى وتعصب وادعاء . وقد تنبه إلى هذا عالمنا الكبير ، فنراه يذكر دستوراً للباحث العلمى يمكن إيجازه فى :–

١ – إنصاف الخصوم .

٢ – إنصاف الذات .

٣ – المثابرة والدأب وعدم التسرع .

٤ – الدراسة النظرية للموضوع قبل إجراء التجارب عليه .

٥ – إبراز النتائج العلمية فى الظروف المناسبة ، ولمن يستأهلها .

٦ – على صاحب التجربة العلمية أن يعرف سبب وعلة قيامه بالتجربة التى يجريها .

٧ – على صاحب التجربة اجتناب ما هو مستحيل وعقيم .

٨ – اختيار الزمن الملائم والفصل المناسب لإجراء التجارب .

٩ – ألا تخدع الباحث الظواهر القريبة فيتسرع فى الوصول بتجاربه إلى نتائجها .

١٠ – أن يتخذ الباحث مساعديه من أهل الثقة والخبرة ، وأن يكون المعمل الذى تجرى فيه التجارب معزولاً فى مكان هادىء[٣٩] .

هذا هو دستور الباحثين كما صوره ابن حيان ، وذلك هو منهجه ، يضاف إليه أن الرجل طالب الباحث أن يكون عارفاً بدلالة الألفاظ على معانيها ، ثم من طرف آخر يرى أن اللغة ينبغى أن يكون فيها من الألفاظ ما يكفى لاستيعاب أشياء العالم الخارجى ، وفى هذا ما يدل على أن الرجل كان بصيراً بمدى العلاقة بين المعنى العلمى والمصطلح الدال عليه .

أما تطبيقات هذا المنهج لدى ابن حيان فقد أثمرت تقدماً هائلاً فى مجال العلوم الكيميائية امتزجت فيها مباحث الفلك والرياضة والفيزياء ، إلى درجة جعلت بعض الباحثين يقرر أن الدراسات الكيميائية فى بلاد الغرب ، كانت تعتمد أساساً على نتاج ابن حيان العلمى حتى العصر الحديث . وممن أعجب به كثيراً من مفكرى الغرب ، واختار بعض كتبه فأخرجها محققة إلى عالم الوجود « بول كراوس » .

مما تقدم يمكن أن نقول : إن رقى الحياة ، يكمن وراءه بحوث علمية متطورة ، تلبى حاجة الواقع ، وتعكس آمال الأمة ، فى إطار قيمها العليا ، وأهدافها الكبرى ، ونعتقد أن ابن حيان قد مثل هذه المهمة خير تمثيل ، وما سقناه عنه ليس إلا رمزاً لما يمكن أن يقال فى هذا المقام ، وحسبه أن ذكره لايزال فى الخالدين تعتز بهم حضارتهم ، بل الإنسانية جمعاء .

وتدل قائمة الكتب المنسوبة إلى عالمنا الكبير[٤٠] ، على تلك المكانة التى تبوأها ، فى نطاق حضارته الإسلامية بخاصة والحضارة الإنسانية عامة .

ثانياً : الرياضيـــــات :

النماذج التى نبغت فى الرياضيات فى نطاق الحضارة الإسلامية ، كثيرة ومتعددة وسنختار فيلسوف العرب « الكندى » كواحد من هؤلاء ، نستشف من نبوغه فى الرياضيات مدى انفعال عقليته بواقعه ومطالب أمته .

لقد آمن الكندى كما آمن أفلاطون من قبل أن الرياضيات هى المدخل إلى العلوم كلها ، وأنها العدة الأولى للفيلسوف ، ومن لم يحسنها فلا ثقة بعلمه ، والذى أوجب تعلمه أولاً من علومها هو الحساب ، الهندسة ، الموسيقى ، الفلك ، ولا غرابة فى أن يكون العلمان الأخيران متصلين بالعلوم الرياضية لديه ، إذ هما تطبيقات للحساب والهندسة معاً – فالفلك يبحث فى علاقة الكواكب بعضها ببعض وأوضاعها الهندسية ، ونسب تأثير بعضها وتأثره

بغيره ، وهذه كلها من صميم الرياضة ، والموسيقى ألحان تصدرها أوتار ذات أطوال وسمك من رقة وغلظة ، وهى أيضاً لها صلة بالحساب .

ويظهر أن اعتبار هذه المجموعة من العلوم مصورة للرياضة بمعناها العام ، كان من اختيار « الكندى » لأن من أتوا بعده كالخوارزمى فى تصنيف العلوم ، قد أضاف إليها عدداً آخر من العلوم هو علم المناظر ، الأثقال ، الحيل . .

وإذا كان الكندى قد تأثر بهندسة أقليدس ، ومجسطى بطليموس ، والأعداد عند الفيثاغورية الجديدة إلا أنه أضاف وطور ، وهذب وشرح ، مما يدل دلالة واضحة على مكانة الرجل فى هذا المجال .

لقد ربط الرياضة بنظرية المعرفة ببراعة نادرة المثال ، فيقرر أن أولى درجات المعرفة تبدأ بالمعرفة الحسية ، عندما تباشر أدوات الحس محسوساتها الموجودة فى عالم الواقع هذه الموجودات تسمى فى الاصطلاح الفلسفى « الجواهر » وهى مرادفة للأجسام المركبة من مادة وصورة ، وهناك نوع آخر من الجواهر المجردة ، وهى الأنواع والأجناس الكلية ، التى تقال على الجواهر المحسوسة ، وتسمى « بالجواهر الثانية » وهذا النوع من الجواهر هو موضوع المعرفة الفلسفية الحقيقية ، غير أن الوصول إلى الجواهر الثانية لا يتم إلا عن طريق العلم بالجواهر الأولى ، والحس لا يباشر المحسوس إلا بتوسط الكمية والكيفية ، والكمية والكيفية أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر وعلى أساس الكم والكيف ترتب العلوم الرياضية ، فالحساب والموسيقى يردان إلى الكم ، والهندسة والفلك يردان إلى الكيف . ونص عبارة الكندى فى ذلك : « لأن الباحث عن الكمية صناعتان، إحداهما صناعة العدد ، فإنها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب ، وجمع بعضه إلى بعض ، وفرض بعضه من بعض ، وأما العلم الآخر منها فهو علم التأليف ، فإنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف .... والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان : إحداهما علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ، والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئته الكل فى الشكل والحركة ، وهذا المسمى علم التنجيم » (٤١).

والدارس للكندى يلاحظ أن الرجل قد تأثر بالفيثاغورية كثيراً فى الأرثماطيقا أو علم العدد ، ونجاحه عندما اعتقد أن قوة بعض الأعداد وتميزها ، يدل على هذا ما ذكره فى رسالته فى المصوتات الوترية ، أنه سيجعلها خمسة فصول ، كعدد العناصر الخمسة التى هى الطبيعة الكلية وعدد أصابع اليد الخمسة وعدد الكواكب الخمسة ، وهذه الفكرة قد راجت كثيراً

فى الفكر الإسلامى بعد الكندى ، وكان إخوان الصفا ممن تأثر بها وهى فى نظرنا تعد ساذجة لأن العدد المجرد لا مفهوم له . وإذا حق لمفكر مسلم مثل الكندى أن يضرب مثلاً لاختيار العدد « خمسة » حتى يكون عدداً لفصول رسالته تشبيهاً بعدد أصابع اليد الواحدة ، مستخلصاً من ذلك أن الحكمة الإلهية لا تختار إلا ما له ميزة عن غيره من الأعداد ، فإننا نقول إن المعدود هنا هو المنظور إليه قبل العدد . ومن جهة أخرى فإن الفكر الرياضى لو تقيد بواقع أمامه لم يتبين الحكمة منه ، فإن ذلك مدعاة إلى تقييد هذا الفكر والتحكم فيه .

وخلاصة القول: إن الكندى كان بحق ممثلاً للفكر الحضارى المتقدم وقد نقل المستشرق ديبور عن « كاردان » أنه باكتشافه لنظرية التناسب بين الإحساسات بصيغة رياضية كان يعد أحد اثنى عشر عالماً نبغوا فى الرياضة حتى عصره(٤٢) .

تطبيقـــات :

نجتزىء من فلسفة الكندى الرياضية موضوعاً يدل من غير شك على أن الرجل استغل نبوغه الفكرى فى دعم عقيدته ، مما يتأكد معه أنه كان معبراً عن واقعه ومدافعاً عن تراثه ، ومنافحاً عن عقيدته .

لقد دعمت الفلسفة المشائية عقيدة قدم العالم ، وانتقلت إلى نطاق الإسلام عبر ترجمات كتب أرسطو الفلسفية ، وانبرى المتكلمون لدحضها وإثبات أن العالم محدث ، موافقة لظاهر النصوص الدينية التى جاءت لتبين ذلك ، غير أن أدلتهم جدلية أكثر منها برهانية مما حمل فيلسوفنا على البرهنة على تناهى العالم بطريقة رياضية لا تقبل الجدل .

لقد أثبت ذلك فى رسالة «وحدانية الله وتناهى جرم العالم» وقد اعتمدت برهنته على مقدمات أولية ظاهرة بنفسها هى :-

١ - أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .
٢ - المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
٣ - ذو النهاية لا نهاية له .
٤ - كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .
٥ - كل جرمين متناهيى العظم ، إذا جُمِعَا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم .
٦ - أن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأعظم منهما أو يعد بعضه .

وهذه المقدمات تخضع لمبدأ التساوى – المقدمة الأولى والثانية – ومبدأ عدم التناقض – المقدمة الثالثة – ومبدأ الكل أعظم من الجزء – المقدمة الرابعة والخامسة ومبدأ القياس الرياضى – المقدمة السادسة(٤٣).

وعلى الرغم من أن هذه المقدمات بينة بنفسها – كما ذكرنا – إلا أن الكندى قد بالغ فى إقامة البرهنة عليها.

وقد استعمل هنا قياس الخلق فى تطبيق هذه المبادىء على تناهى جرم العالم، ذلك لأننا فرضنا جدلاً أن العالم لا نهاية له من حيث الجرم، ثم اقتطعنا منه جزءاً متناهياً فيمكن أن نسأل حينئذ: ما بقى من جرم العالم بعض الجزء المفترض اقتطاعه، هل ظل على لا نهائيته أم تحول إلى نهائى، إن قيل بالأول فهذا خلف؛ لأنه يؤدى إلى تساوى الناقص – جرم العالم بعد الاقتطاع – بالزائد – جرم العالم قبل الاقتطاع، ومتى ثبت أن جرم العالم متناه، فإن لازم ذلك من الزمان والحركة يكونان متناهيين كذلك.

ويضاف إلى ما تقدم أن الكندى قد طبق الرياضيات فى الأدوية المركبة وفى الموسيقى وفى التناسب بين الإحساسات كما ذكرنا، وإذا كان الأمر كذلك فيكون قد جمع فى فلسفته بين الجانب العلمى والنظرى، وإذا كان لم يلاحظ عليه ما لوحظ على المشائيين الإسلاميين بعده – الفارابى وابن سينا – عندما تعرضوا للتوفيق بين الدين والفلسفة، حيث ظل – إلى حد بعيد – محافظاً على ظاهر ما جاء به الشرع من نصوص فإننا لا نملك إلا أن نقول: إنه كان معبراً عن روح الحضارة الإسلامية أصدق تعبير ولم يوهن من قدره أنه كان واقعاً تحت تأثير المعتزلة فى نظرته إلى قيمة العقل فى فهم أصول العقيدة والدفاع عنها، فهم أيضاً أصحاب بلاء عظيم فى مواجهة التيارات التى أرادت أن تنال من قضايا العقيدة.

إن العدد الهائل من المؤلفات التى تركها الكندى تدل من غير شك على قمته الفكرية وبخاصة فى مجال الرياضيات، وتربطه بكبار المفكرين العالميين، لقد أورد له ابن النديم قائمة من الكتب والرسائل، بلغت فى مجموعها مائتين وواحداً وأربعين كتاباً ورسالة: فى الحسابيات وحدها اثنا عشر كتاباً، وفى الكريات ثمانية كتب، وفى الموسيقيات سبعة كتب، وفى النجوميات تسعة عشر كتاباً، وفى الهندسيات ستة وعشرون كتاباً، وفى الفلكيات ستة عشر كتاباً(٤٤).

ماذا يمكن أن يقال عن مفكر مثل الكندى أكثر مما ذكرناه قبلا، من أنه كان بحق ممثلاً للحضارة الإسلامية، بل الإنسانية أصدق تمثيل.

ثالثاً : الطـــــب :

النابهون فى الطب من مفكرى الإسلام كثيرون ، ويحار الباحث إذا اختار واحداً منهم ليكون ممثلاً للآخرين ، لعلمه بأن لكل ميزة . لقد ارتبط الطب لدى مفكرينا بالحكمة ، وتعنى لديهم : الإصابة فى القول والعمل ، وكأنهم قد أخذوا على عاتقهم شفاء الإنسان فى جانبين : الروحى الفكرى ، والفلسفة النظرية هى شفاء هذا الجانب . وعلوم الكيمياء والفيزياء والفلك والرياضيات ... الخ . وهى المعالجة لهذا الجانب المادى للحياة العامة وأما الجانب الثانى وهو الخاص بجسم الإنسان ، فعلم الطب هو الكفيل بعلاجه . ودليلنا على ذلك ما نلحظه لدى ابن سينا كمثل لما نقول ، لقد سمى موسوعته الفلسفية « الشفاء » يعنى بذلك أن الفلسفة النظرية هى شفاء النفس وقواها ، فى مقابلة كتاب « القانون » فى الطب الذى يعنى بالبدن .

وللخروج من هذه الحيرة سنختار « الرازى » الطبيب محمد بن زكريا ليكون ممثلاً لنبوغ المسلمين فى الطب ، وليدل اختياره على ما كان يفيده الواقع من الفلسفة العملية التى أدت دورها أكمل أداء .

أتقن الرازى صناعة الطب وما يحيط بها من دراسات ، إتقاناً منقطع النظير ، اهتدى فيه بالحكمة التى تضافرت على تكوينها القرون ووعتها بطون الكتب . فهى فى نظره خير من التجارب الخاصة التى يكتسبها شخص واحد فى حياته القصيرة(٤٥) .

ومن المسائل الهامة فى منهج الرازى الطبى ، أنه لم ينظر إلى الإنسان المعالج نظرة مادية بحتة ، بل اعتبر أن المدخل الحقيقى لأمراضه العضوية إنما هو « النفس » . إنه فى ذلك الزمن المبكر جداً قد اهتدى إلى ما يعتبره الطب الحديث والمعاصر كشفاً جديداً ، وهو « الطب النفسى » ، وله فى ذلك كتاب « الطب الروحانى » اعتنى به المستشرق « بول كراوس » ومن شذراته : « على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس » .

بجانب إيمانه الكامل بالعامل النفسى كمدخل للعلاج ، وكذا استصحابه لتجارب السابقين عليه ، امتاز بمواهبه « الإكلينيكية » وتعنى : الممارسة العملية ، وملازمة المرض ومراقبة تطورات العلاج وتسجيلها .

مؤلفه العظيم « الحاوى » يعد موسوعة طبية نادرة إذا قيست بزمانه ، جمع خير آراء

السابقين وخبرتهم ، وأضاف إليه الكثير ، وهذا الكتاب على شهرته لا يمثل دائماً آراء الرازى الطبية ؛ لأن غرضه من تأليف هذا الكتاب هو جمع ما قاله السلف فى ديوان واحد ، وقد حوى بين أجزائه التى بلغت أربعة وعشرين جزءاً بعض الآراء التى لم تمحصها التجربة ، لأنها إلى الخرافة أقرب ، من ثم يرى العلامة الدكتور محمد كامل حسين أن آراء الرازى النهائية فى مجال الطب ينبغى أن تلتمس من كتبه الأخرى .

منهجه فى التأليف والعلاج :

من كتب الرازى الطبية كتاب « المرشد » أو « الفصول » ويعد – بحق – نموذجاً للتأليف العلمى ، من حيث عمق الفكرة ، وترتيب المباحث ودقة التبويب ، وفيه يبرز الأهمية القصوى للمصطلح العلمى واسم المرض ، حتى يتمكن المعالج من التشخيص الدقيق يقول فى ذلك : « اطلب فى كل مرض هذه الرءوس ، المسمى التعريف أولاً ، ومثاله أن تقول : إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة ، مع وخز فى الأضلاع وضيق فى النفس ، وصلابة فى النبض ، وسعلة يابسة منذ أول الأمر ، ثم تظهر فيها صفرة أو حمرة أو سوداوية أو نحو هذه من الفضول القيمة لنوع ذلك المرض ، فإن أصبت فذلك الرأس الأول المسمى التعريف ، ثم اطلب العلة والسبب ... ثم اطلب هل ينقسم لسببه أو نوعه أم لا ... ثم اطلب تفضيل كل قسم عن الآخر .... ثم العلاج .... ثم الإنذار فإذا نظرت فى كل علة فى هذه الرءوس ، واستوفيت ما فيها فقد أكملت ما يحتاج إليه منها .

وقد أشرنا من قبل إلى أن الرجل كان يعنى بالجانب « الإكلينيكى » وله فى ذلك عبارات فى غاية الدقة تؤكد منهجه العلمى فى العلاج يقول فيها : « ليس يكفى لإحكام صناعة الطب قراءة كتبها ، بل يحتاج مع ذلك إلى مزاولة المرض ، إلا أن من قرأ الكتب ثم زاول علاج المرض ، يستفيد من قبل التجربة كثيراً ، ومن زاول المرض من غير أن يقرأ الكتب ، يفوته ويذهب ثم دلائل كثيرة لا يشعر بها البتة ، ولا يمكن أن يلحق بها فى مقدار عمره – ولو كان أكثر الناس مزاولة للمرض ـ ما يلحقه قارىء الكتب مع أدنى مزاولة ، فيكون كما قال الله عز وجل : ﴿ وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾»[٤٦] .

أى منهج فى التأليف بعد هذا يمكن أن ينتظر من مؤلف مثل « الرازى » عاش فى ضحى الحضارة الإسلامية ، ورأى تطبيقا أدق من هذا يمكن أن ينتظر من معالج فى هذا القرن أو بعد هذا القرن فضلاً عن أن يكون فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، اللذين سعدا بمطلع

نجم هذا الطبيب العظيم . ثم أى قيمة يمكن أن يؤديها حكيم لمجتمعه أكثر مما قدمه الرازى ، أجل لقد تخطى بعبقريته الطبية حواجز الزمن حتى عد أحد أعلام الطب فى العالمين ، وظل كتابه « الحاوى » منهلاً لكل وارد فى الدنيا كلها حتى عصور متأخرة .

وبعد :

فهذه جولة سريعة ، كشفت عن مدى تحمل الجانب النظرى للفكر الفلسفى ، عندما اصطدم مع الواقع الجديد للأمة الإسلامية ، بعد أن صبغها الدين بصبغته العامة ، وفى نفس الوقت أبانت عن مدى الاستجابة التى مثلها الجانب العلمى للفكر الإسلامى ، الذى كان بحق ممثلاً لروح الإسلام والحضارة الإسلامية . ثم : هل يمكن أن نستلهم تراثنا فى جانبه الناصع المشرق، لنرقى بواقعنا ، نتجاوز الجدل النظرى إلى الحقائق العلمية ، إن صح ذلك منا كنا عمليين ، وصح فينا قول القائل :

لسنا وإن كرمت أوائلنا يوماً على الأمجاد نتكل
نبنى كما كانت أوائلنا تبنى ونعمل مثل ما عملوا

* * *

الهوامـش

(١) انظر التحليل الممتاز لعناصر التفكير المنهجى فى « الرسالة » للشافعى ، فى التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (ص ٢٤٤) .

(٢) انظر : د . النشار – مناهج البحث عند المسلمين (ص ١٦٥) .

(٣) سورة الحديد : آية ٣ .

(٤) سورة الحديد : آية ٤ .

(٥) سور فصلت : الآيات من ٩ – ١٢ .

(٦) العقيدة الطحاوية ص ١٣٩ ط بيروت سنة ١٣٩٩ هـ .

(٧) تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .

(٨) تهافت الفلاسفة ص ٩٩ .

(٩) نفس المصدر ص ١٠٥ .

(١٠) نصوص الحكم ص ١٦٤ .

(١١) سورة يس : آية ٨٢ .

(١٢) ابن تيمية : بغية المرتاد ص ٢٧٠ .

(١٣) د . محمد البهى – الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٣٦٥ .

(١٤) والقرآن يحسم المسألة بقوله تعالى : ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً﴾ [الكهف : ٥١] .

(١٥) المرجع نفسه ص٣٦٨ .

(١٦) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ص ١٢٥ .

(١٧) طبقات الأمم ص ٧٥ .

(١٨) انظر : المناظرات بين أبى حاتم الرازى وأبى بكر الرازى مقتبسة من كتاب « أعلام النبوة » فى رسائل الرازى الفلسفية – نشرة بول كراوس ص ٢٩١ ط القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(١٩) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٣ .

(٢٠) الشفاء جـ ١ ص ٢١٥ .

(٢١) سورة الحجر : آية ٢٩ .

(٢٢) سورة الإسراء : آية : ٧٠ .

(٢٣) النجـاة ص ٢٥٧ .

(٢٤) سورة النور : آية : ٢٤ .

(٢٥) النجـاة ص ٤٧٧ .

(٢٦) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٧ .

(٢٧) يروى عن على بن أبى طالب أنه قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذ ضالتك ولو من أهل الشرك » .

(٣) مروج الذهب جـ٧ ص ١٦٤ .

(٤) سورة فصلت : آية ٥٣ .

(٣٠) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٨٥ .

(٣١) انظر : الدين فى مواجهة العلم لوحيد الدين خان ص ٣٦ - الترجمة العربية .

(٣٢) سورة فاطر : الآيتان ٢٧ ، ٢٨ .

(٣٣) طبقات الأمم ص ٣٥ .

(٣٤) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الحادية والعشرون من مختارات كراوس ص ٢١٥ .
وانظر جابر بن حيان : سلسلة أعلام العرب - د . زكى نجيب محمود ص ٤٧ .

(٣٥) نفس المصدر .

(٣٦) المصدر السابق .

(٣٧) د . زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٥٨ .

(٣٨) نفس المصدر ص ٦٤ .

(٣٩) نفس المصدر ص ٨٠ .

(٤٠) يذكر المؤرخون له أربعة وخمسين كتاباً معظمها فى الكيمياء .
انظر : ابن النديم: الفهرست ص ٥٠٠ - د . زكى نجيب محمود - جابر بن حيان ص ٢٨ .

(٤١) انظر د. أحمد فؤاد الأهوانى - الكندى فيلسوف العرب ص ١٠٩ ، ١١٠ ، سلسلة أعلام العرب العدد ٢٦

(٤٢) يقول ديبور : وعلى أن كاردان أحد فلاسفة عصر النهضة اعتبر الكندى لقوله بهذه النظرية واحداً من اثنى عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١١٩ ، الترجمة العربية .

(٤٣) د . الأهوانى - الكندى فيلسوف العرب ص ٧٩ وما بعدها .

(٤٤) نفس المصدر .

(٤٥) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٠ .

(٤٦) سورة : يوسف : آية ١٠٥ .

* * *